في الأمن الثقافيّ العربيّ والدّقرطة*

مصطفى الكيلاني
(الجامعة التونسيّة)

تتعدّد ملفوظاتُ الفكر العربي المعاصر، إلاّ أنّها ـ على وفرتها ـ لا تتواصل في أنساق معرفيّة تتولّد من حركة نقديّة تُقيم حدَّ الفصلِ بين السائد في حياتنا المجتمعيّة والحضاريّة وبين مُمْكِنٍ يتأسّس في البدء وعياً ثوريّاً يتجاوز حدود العمل النظريّ إلى الممارسة في مدلولها العام التاريخيّ والمجتمعيّ. إنّ أغلب الملفوظات العربيّة اليوم أَنْسِجةٌ لغويّة تلوذ بالفصحى القاطِعة بِتَرَاكِيبها وصيغها الموروثة وبالفكر الواحديّ الّذي يسكنها لِتُخْفِيَ فراغاتٍ مرعبةً في حجم المأزق الذي يستبدّ بحاضرنا ومستقبلنا، وكأنّنا عند التقبُّل الانفعاليّ الّذي هو النموذج القِرائيّ الموروث عن السلف نتمثّل حقيقةَ وجودنا الراهن، وينكشف لنا عند محاولة القراءة المُتأنّية الصامتة بعيداً عن حماس الشعارات أنّ تلك الحقيقة وَهْم مُرْبِك. وما شتّى الملفوظات إلاّ منتوجاتُ فكرٍ خطابيّ بلاغيّ بما في لفظ البلاغة في هذا الحيّز الدّلاليّ من معنى التأنّق الّذي يُغلِّب شكل العبارة على المعنى ويحبس الفكرة داخل أنساق لغويّة جامدة يُشرّعها فكر الواحد الحريص باستمرار على إبقاء دوالّ التجريد المختلفة خوفاً من فقدان التوازن داخل حركة التعدُّد. فتبدو الثقافة العربيّة ضمن هذا المشهد الواحد ـ وإن تعدّدت المسارح والأوقات ـ حبيسةَ لغةٍ قاتلة وفكرٍ قهريّ تهمّ بين الحين والآخر بِطَرْح أسئلة التجاوز والتحديث وزعزعة نفس المواطن الآمنة داخل أنساق التعميم الخِطابيّ أو في الظلّ قريباً من مراكز التسلّط الرسميّ المُعْلَن وغير الرسميّ القابع داخل أبنيةِ ذِهْنٍ جمعيّ تقليديّ على الدوام، وتظلّ وجهاً للارتباك. فهي ثقافةُ التحرير اقترنت في البدء بالكفاح لتحقيق الاستقلال الوطنيّ، وأسهمتْ في بناء الدُّوَل الوطنيّة القُطْريّة، ومثّلتْ مرجعَ الذات الأوّل عند استفحال التناقضات مع الاستعمار، فكانت أساسَ القوّة المعنويّة تستمدّ منها المجموعاتُ الوطنيّةُ النخبويّة رمزَ الصمود والإصرار على البقاء؛ وهي الأداة الطيّعة في أيدي الحكومات العربيّة لتركيز نفوذ الدولة وإخفاء العجز عن تحقيق الكثير من المشاريع التنمويّة؛ وهي الحداثة الممكنة عند الانتقال من مراكز السلطة إلى الأطراف، إذ تبدو عند التنقُّل إلى الهامش فضاءَ النقد المعرفيّ والمجتمع المُمْكِن والتاريخ المُضَادّ ومرجعَ القوّة الأوّل لضمان حقّ الفرد والأمّة معاً في البقاء؛ وهي في راهن اللّحظة (هذه اللّحظة) علامةَ الأمن المنشود حاضراً أو مستقبلاً، إذ تبدو مختلفُ الأجهزةِ الأمنيّة التقليديّة على وَفْرَتِهَا وَتَعَدُّد وظائفها غيرَ قادرةٍ على مقاومة البرامج الاستعماريّة الجديدة وفضح أهدافها العاجلة والآجلة.

١ ـ الأمن الثقافيّ العربيّ ضرورة عاجلة

يفترض مفهومُ «الأمن الثقافيّ» نقدَ السائد في الذهن الجمعيّ وواقع الفرد والمؤسّسة سواء أكانت تربويّة تعليميّة أم إعلاميّة ثقافيّة أم ثقافيّة إعلاميّة أم عسكريّة أم بوليسيّة أم سياسيّة أم قضائيّة. كما يتضمّن إمكانَ تجاوزٍ لهذا السائد نحو تنمية حقيقيّة شاملة لا تتردّد بين السبل، ولا تشرع في التغيير كي ترتدّ عنه إلى نقيضه، ولا تسلك مَسْلكَ البراغماتيّة كأنْ تُجرّب باستمرار دون مراجعة لما تحقّق بعضُه أو فشل كلُّه في شتّى حقول الحياة المجتمعيّة أو تستجيب دون سابق إعداد نظريّ وخارج أفق رؤيةٍ مّا للمصالح العاجلة. فَبَيْنَ الملفوظ الشعاريّ المُضَخَّم وانتفاء أيّ قَوْل نظريّ تستفحل فراغاتُ النموذجيْن السائديْن في ساحة الممارسة السياسيّة العربيّة: الإيديولوجويّ (idéologiste) والبراغماتي (pragmatique)، وإذ

(*) إزاء democratization

بموضوع الأمن في مجتمعنا وفي غيره من مجتمعات ما يُسمّى «العالم الثالث» أوسعُ دلالةً من أن ينحصر في الجيش والشرطة والإدارة والقضاء وغيرها من الأجهزة القادرة على مَرْكَزَة سلطة الدولة. وإذ بـ «الأمن الثقافيّ» العربيّ اليوم من أخطر المواضيع لأنّه يخصّ وجوداً مُهَدَّداً بالاضمحلال الكامل ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين، واللّغةُ والاعتقاد ومُجْمَل النصوص التراثيّة والمنتوج الفكريّ والإبداعيّ الراهن ووعي المقاومة لم تعد تفي بحاجات أمّة تريد الانطلاقَ بحزم خارج الطوق المضروب حولها والإسهامَ الفاعل في الحضارة الكونيّة المعاصِرة والتخلُّصَ نهائيّاً من عقدة الموت. إنّ ذلك الشعور الدائم برعب المستقبل يسكن وعينا التاريخيّ ويدفعنا بفظاظة إلى الفرار من أسئلة الراهن واللّواذ بالماضي المُصَنَّم وبالتجريد. فَتَتَّسِع نتيجة المُباعدة في غمرة الشعور المأساويّ بالموت المُنْتَظَر دائرةُ المفقود وتحتدّ إشكالاتُ المعرفة الراهنة. إنّ الفكر العربيّ منذ المشاريع النهضويّة الأولى إلى اليوم واحديّ يلوذ بالتعدّد الصوريّ خلف قناع الازدواج الّذي هو مسخٌ مقصودٌ لصورة الواحد. ولئن تعدّدت التسميات الثنائيّة كـ «نحن» والغرب أو «نحن» و«الآخر» و«التراث» و«الحداثة» و«السلف» و«الخلف» فإنّ الأساس المعرفيّ هو ذاته مُتَكَرِّر، وإذا الآخر في وعينا وعند تفكيكه انعكاسٌ مُشَوَّهٌ لـ «نحن»؛ وإذا الـ «نحن» يُعَرَّفُ استناداً إلى ذات «الآخر» ومَقُولاته الفكريّة؛ وإذا «السلفيّة» ـ الّتي هي في مُعْتَاد القراءة ألصقُ التيّارات بالذات القوميّة عند استفحال التناقض بين «نحن» و«الآخر» ـ لا يمكن فصلها عن الأنساق المعرفيّة الوافدة علينا من ثقافات الشمال وإن احتمتْ بالنصوص التراثيّة خلف قِنَاعٍ اسميّةٍ مُجرّدة تُخْتَزَل في دوالَّ محدودةٍ تُحيل في آخر المطاف على ذاتٍ إطلاقيّة: كأنْ نقول الله، أو الدّين ـ عامّةً ـ أو اللّغة، أو مُجْمَل تلك الدوالّ تُجَمِّعُ في كثافة من التجريد يصعب اختراقُها والمُباعدةُ بين مختلف نصوصها الفرعيّة قصدَ اكتشافِ الآخر الكامن فيها، وليس نفيُ الآخر في الخطاب السلفيّ السائد اليوم إلاّ إثباتاً له. وبذلك يستحيل الفصل بين الذات والآخر، ويستعيد الواحد المهزوز حضوره الهَيْمَنيّ القاتل لأيّ فعل يهمّ بالاندفاع خارج الطوق الموروث. كذلك المبالغة في إثبات الآخر ضمن التيّار اللّيبراليّ النقيض في ظاهر الصراع ليست إلا إثباتاً لذاتٍ مُتَوَتِّرَة تبحث لها عن ملامح اسميّةٍ خارج حدودها. وإذا السلفيّة واللّيبراليّة وما يتفرّع عنهما من اتّجاهات[1] في خارطتنا الإيديولوجيّة على امتداد هذا القرن وجوهٌ متعدّدة لمأزق فكريّ وحضاريّ واحد يستوقفنا مَشْهَدُه المُتَكَرِّر كُلَّمَا تكاثرت الملفوظاتُ العربيّة لتُخْتَصَر عند التأنّي القرائيّ في ملفوظٍ واحد، أو كلّما تضخّم نصُّ الملفوظ الواحد لِيُخْتَزل في عدد محدود من الدوالّ. وإذا كُتُبٌ وبرامجُ ومشاريعُ وأنظمةٌ ومُؤسّسات تستحيل إلى جُمَلٍ مُخْتَصَرَة وَإنْ تَضخّمت أحجامُها واتّسعت أشكالها. ويمكن لنا ـ خارج الضوابط المعرفيّة التي تُبَاعِد في الفكر الغربيّ بين تيّار إيديولوجيّ وآخر ـ أن نُرجعَ تيّاراتِنا الفكريّةَ إلى أصلٍ واحد: كَأَنْ تكون السلفيّةُ في بعض المواقف ليبراليّةً، واللّيبراليّةُ سلفيّةً، والقوميّةُ العربيّةُ سلفيّةً أو ليبراليّةً، والماركسيةُ ليبراليّةً أو قوميّةً أو سلفيّةً. وبذلك يَتَهَدَّم أيُّ وجهٍ للنَسَقِيّة، ويختلّ المنهجُ الّذي نريده أساساً ومرجعاً للمقارنة بين تيّار وآخر، وَتُرَدُّ مُختلِف الدوالّ إلى رمز الواحد المُطْلَق (كالدولة والفرد والمؤسّسة والزعيم والثورة والبروليتاريا والأمّة والتاريخ والمجتمع والتراث والحداثة...). إنّ الفكر العربيّ ـ لفقدان الضوابط المعرفيّة وتَدَاخُل السُّبُل ـ تأليفيٌّ بين متنافراتٍ من المفاهيم لا تلتقي في منطق الضِدّيّة. وهو لذلك فكرٌ لاتاريخيّ أو هو ما قبل تاريخيّ وإنْ أُخْضِع كَأيّ منتوج فكريّ إلى العمل التأريخيّ ضمن دراسة التركيب المجتمعيّ في تَحَوُّلاته الكبرى. وهو فكر التناقضات الغريبة إذ يستقرّ في التاريخ والمجتمع دون أن تكون له القدرةُ على أن يبدع تاريخيّته الخاصّةَ المقصودَ بها تلك اللّحظةُ الفكريّة الّتي تُغَيّر المجتمع وَتُحَوّل مجرى التاريخ في الاتّجاه المُعَاكِس لما هو سائد.

ولكنْ، فيمَ يتّضح هذا الاتّجاه الآخر؟

تتردّد الإجابة في واقع الثقافة العربيّة الراهنة بين المعرفيّ والمجتمعيّ لِتُلَامِس كينونةً لم تتّضح بعدُ اسميّتُها: هي الفرد الّذي لايزال في واقع الممارسة الفرديّة والجَمْعِيّة تركيباً غامضاً وإنْ تكرّر لفظُه في كثير من النصوص الفكريّة العامّة والسياسيّة. إنّ الفرديّة العربيّة اليوم إشكالٌ حضاريٌ يُباعِد بين المفهوم التحرّريّ وبين الواقع المُتخلِّف، ويفضح خواءَ مختلف الملفوظات المعرفيّة، ويرسم لنا مشهد اللاّفِكر العربيّ القاتم إذْ تلتقي المفاهيمُ النهضويّة بمراجع غربيّةٍ استعماريّة كانت أو تحرّريّة، أو تتواصل المفاهيمُ النهضويّة بمراجع تراثية في حيّز واحد. ولا يبقى عند تَغَلُّق الرؤية واستحالة تَبْدِيد الكثافة المرعبة إلاّ النقد وتفكيك جميع المفاهيم ورفض الثابت في أيّ اتّجاه كان. إلاّ أنّ التعدّد والاختلاف ومُراجعة مختلف المفاهيم باستمرار اتّجاهٌ فكريّ لا يمتلك اليوم في ثقافتنا العربيّة من القوّة ما يجعله قادراً على النفاذ إلى أعماق الكينونة المُعَطّلة، وهو اتّجاه مُهَدَّدٌ كالمحاولات التحديثيّة السابقة بالارتداد إلى الوثوق القاتل والتكرار وتغييب وعي الراهن والتاريخ في مقولات من الاختلاف

(١) لا يمكن وضع الاتّجاهات الأخرى ـ في رأينا ـ خارج دائرة التجادب والصراع بين السلفيّة واللّيبراليّة، ويتأكّد هذا الرأي عند تفكيك الملفوظات القوميّة العربيّة والماركسيّة بمختلف فروعها.

الشعاريّ أحياناً في حداثويّة مُجَرَّدة تعود بنا مرّة أخرى إلى فخّ الكونيّة الإنسانوية (humaniste)، أرضيّةِ الاستعمار الإيديولوجيّة الأولى ومرجعِ تبعيّة الأطراف الأساسيّ إلى مركز السلطة في دول الشمال الأكثر تصنيعاً في العالم. وإذا حركة «النقد الحضاريّ»[1]، وإنْ تجسّمت في كتابات كثيرة مختلفة تسعى إلى تجاوز حدود المشهد القاتم، لا تنجو من ممارسة «جْلْد الذات» إلى حدِّ الفجيعة والمُبالغة في نفي الرأي المُغايِر بتِعِلّة التقليد داخل ثقافتنا العربيّة تأكيداً (عن غير قصد أحياناً) للآخر الغربيّ؛ وهي في لعبة التوازُنات الإيديولوجيّة المُؤَقّتة والعارضة تكتفي بطرح أسئلة الفرديّة دون التخصيص داخل السياق المجتمعيّ؛ فلا يظهر من المجتمع إلّا الوصف الشامل بعيداً عن أيّ تدقيق، في حين تختفي المنظوراتُ العامّة في تدقيقات مُجْحِفة ضمن الدراسات الأكاديميّة ذات الأساليب التقنويّة. إنّ الفرديّة موضوعُ الفرد العربي مُطْلَقاً، وهي موضوع الفرد العربيّ المقموع داخل الفضاء المجتمعيّ. فَلَيْسَ القامع قامعاً باستمرار، وإنّما هو في سياق الفرديّة العامّ مقموع أيضاً لأنّه يخضع لاإراديّاً لقمع الذات بما يسكنه من ذهن أبويّ موروث، وهو ـ عند التخصيص في مواطن الصراع الاجتماعيّ ـ ينقلب إلى عدوّ الفرديّة الفاعلة والحرّيّة. ذلك ما تحتاج إليه ملفوظات الاختلاف العربيّ الراهن لمُواصلة طريق النقد: كَأَنْ تدعم الأساسَ النظريّ الأوّل الّذي انبنت عليه بِأَنْ تُعِيد للراهن حضورَه المركزيَّ وتطرح أسئلتَه من جديد وتعمّق وعيها التاريخي بدراسة الظواهر التي تبدو بسيطة أحياناً أو جزئية، فتنزل بالفرديّة من السياق الفكريّ العامّ إلى التخصيص (كالبحث في قضايا الاستغلال بمدلولاته الاقتصاديّة والجنسيّة المختلفة عند الاهتمام بالكادحين وبالمرأة والطفل). ولا تعني محاربة الدغمائية في الاتّجاه الماركسيّ الغدر بالعمّال وحجْب قضايا الفلّاحين والطلبة والمُثقّفين عامّة والتغافل عن أخطار الرأسماليّة المتوحّشة التي تمارس راهناً أبشعَ مظاهر الاستعباد؛ كما لا تعني محاربة الدغمائيّة في الاتّجاه السلفيّ خلعَ ما تبقّى من الأبواب والنوافذ تسهيلاً واعياً أوْ لاَوَاعِياً لانتشار إيديولوجيا الهيمنة تحت شعار «النظام العالميّ الجديد» أو تركيزاً لنفوذ ثقافة أجنبية مّا تحت غطاء الكونيّة. بل إنّ راهن المأزق المعرفيّ والحضاريّ في ثقافتنا العربيّة يستلزم تفكيكَ أهمّ الملفوظات الفكريّة للكشف عن الفراغات المستفحلة داخل الأبنية اللّسانيّة البلاغية السّائدة، والاستفادةَ من أخطاء جميع التيّارات ومن المكاسب المعرفيّة الّتي حقّقتها (وإن بدت لنا هذه محدودة التأثير في حركة التاريخ المجتمعيّ). كلّ ذلك يُرَادُ به توفير المراجع المخصوصة لإمكان تخليص الفرد والحُرّيّة والدّيمقراطيّة من مطلق التعريفات الشعاريّة والنفاذ إلى عصر جديد هو عصر التثقيف والدَّقْرَطة.

٢ ـ التثقيف والدَّقْرَطة وأنماط الممارسة الثقافيّة في المجتمعات العربيّة رَاهِناً

ليس التثقيف في هذا الحيّز من التعريف الاصطلاحيّ المفهوميّ رديفَ الثقافة، وإنّما هو الفعل الذي به تخرج الثقافةُ من التجريد الشعاريّ إلى أرضيّة الممارسة الإبداعيّة والانتاجِ الفكريّ في حقول معرفيّة ووظيفيّة مختلفة. فالتثقيف ـ في مدلول إنتاج المعرفة واستخدامها حاضراً وإحاطتها بالماضي والتراث وَتَمَثُّلها للمستقبل ـ ممارسةٌ فرديّة وجمعيّة يلتقي فيها عملُ النخبة بقدرات الجماهير الواسعة على الاستفادة من المنتوج الثقافيّ العام والإسهام الفعليّ في ذلك المنتوج.

ويستلزم التثقيف تشريكَ عامّة الناس في التفكير والعمل وخلق عادات المشاركة اليوميّة في الممارسة والنقد الذي يُعدّ رافدَ الدّقرطة الأوّل والمَعْبَر الوحيد من مجتمع الفكر الواحديّ إلى مجتمع التعدُّد والاختلاف.

إنّ التثقيف والدَّقْرَطة متلازمان مفهوماً ووظيفةً في المجتمع التعدُّدي خلافاً للثقافة الواحديّة الّتي هي قرينة الوظيفة الإعلاميّة النفعيّة.

وكأنّنا اليوم عند محاولة استقراء مجمل التجارب التثقيفيّة للبلدان العربيّة نقف أمام نماذج ثلاثة كبرى للتفكير والممارسة الثقافيّين:

أ ـ نموذج الثقافة الإعلاميّة: وهو النموذج السائد في جُلّ هذه البلدان، لا ينفصل عن الإعلام بل هو جزء تابع له يستمدّ ماهيّته منه ويتواصل عبره مع إيديولوجيا سلطة كُلّيانيّة تلوذ فكراً بما تَبَقّى من ليبيراليّة مستورَدَة أو بقومية تُؤالف ملفوظاتها بين «العروبة» والإسلام وتُغَلّب وجهاً على الآخر تبعاً لمستلزمات المرحلة وللحاجة المباشرة إلى مواجهة خطر مّا يُهَدِّد نظام الحكم أو المجتمع بأسره. ويتمثّل هذا النموذج في وجهيْن للتثقيف يكون الأوّل مفعولَ النخبة على أن لا يحرج السلطة أو يبالغ في هذا الإحراج، ويكون الثاني شَعْبَوِيّاً (populiste) يلوذ بالتراث قصْدَ إحيائه والمحافظة عليه ويُؤالف بينه وبين السلع الثقافيّة المستورَدَة ذات الصبغة التجاريّة الغالبة.

(١) المصطلح للدكتور هشام شرابي. أنظر **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٠).

ب ـ نموذج الثقافة الإبداعية: وهو الفاصل بين الثقافة والإعلام حرصاً على تخليص الملفوظات الثقافيّة المختلفة من تأثيرات الوظيفة الإعلاميّة ذات الصبغة النفعيّة الإيديولوجيّة العاجلة. فَيُسْمَحُ للمثقف داخل هذا النموذج بممارسة حقوقه كاملةً إذْ يَحْظى بنوع من الحصانة تُتيح له فُرَصَ نقضِ ما هو سائد والتفكير بِحرّيّة خارج مدارات المحظور سياسةً وأخلاقاً سائدة. إلاّ أنّ هذا النموذج لم يستقرّ في أنظمة مُحَدَّدَة طوال مرحلة أو مراحل تاريخيّة، ولم يُسْفِر عن برامج تثقيف مُحَدَّدَة تبعاً لنسقٍ أو أنساقٍ معرفيّة، بل هو مشروع ظهر في الهامش بعيداً عن مركز السلطة الحاكمة في كثير من البلدان العربيّة، وقد بدأ يُؤسّس لمشروع تثقيفيّ مُغايِر (كَأَنْ نشير إلى لبنان في الستّينات، وإلى المغرب في السبعينات والثمانينات، وإلى تونس في الثمانينات).

كيف نُحَوّل مشهدَ قتل البذور وهي في بدايات التَّكَوُّن «وَجَلْد» الذات بأقلام المُثَقَّفين أنفسهم إلى «نظام» معرفيّ عربيّ جديد يُغالب «ثقافة التقليد والموت» من الداخل ويقلب «النظام» المعتاد إلى «فوضى» تُؤَسِّس للاختلاف والتَّعَدُّد، فنخرج بذلك من وهم الازدواج في كلّ مسعى تنظيريّ إلى «الكثرة» التي تُقَارِب بين الفكر وواقع الأشياء والوجود؟

ج ـ نموذج الثقافة المُتردّدة بين النموذجيْن السابقيْن: وهو نموذج يُعَبّر عن ارتباك المشروع التنمويّ عامّة ويحمل خطرَ الارتداد إلى إيديولوجيا «قتل البذور» وهي في بدايات التَّكَوُّن. وتستقرّ ملفوظاتُ هذا النموذج الثالث في المؤالفة بين متنافراتٍ معرفيّة لا يمكن أن تتناظم في منطق الضِدّيّة: فإذا بالتنمية برامجُ مُعَطَّلَةٌ في أغلب الأحيان، والديمقراطيّةُ شعارٌ، والحرّيّةُ سرابٌ، والمُؤَسَّسةُ سجن مُوَسَّع، والثقافةُ في آخر المطاف وجهٌ من وجوه الإعلام الرسميّ، والحقُّ واجبٌ، والواجب إلزامٌ، والقانونُ ولاءٌ لِلأَقْوَى.

٣ ـ أسئلة الثقافة العربية: أسئلة التغيير المُمْكن

يُؤَكّد نموذج الثقافة الإعلاميّة السائد في أغلب البلدان العربيّة أنّ أسئلة الثقافة في هذه البلدان هي أسئلة مجتمع محكوم بقهر ذهن أبويّ[1]، هو وريثُ نظامٍ قَبَليّ قديم اتّخذ له في تاريخ العرب الحديث أنظمةً ملكيّة عسكريّة[2]، وتحوّل إلى هياكلَ سلطويّةٍ فرضتها وقائعُ استعماريّةٌ غربيّة مُحْدَثَة سعت إلى المُحافظة على بعض الوسائل التقليديّة في ممارسة السلطة ولم تقوِّض أنساقَ التواصل الهرميّ بين السائس والمَسُوس.

ولئن بدت جُلُّ المُؤسّسات المجتمعيّة جديدةً في تشريعاتها ووسائل ممارستها السياسيّة فإنّها ظَلّت مسكونةً بالذهن الأبَويّ الموروث، تحمل المشروعَ ونقيضه؛ فتتجمّع ضمن الأبنية الثقافيّة العربيّة عناصرُ التركيبة الذهنيّة التقليديّة التي تُجَرِّد الفكرَ إلى حَدّ الانغلاق في أنظمة معرفيّة مُتَكَرِّرة تنفي الاختلافَ والمُغَايَرَة، وعناصرُ تركيبةٍ ذهنية غربيّة تتقنّع أحياناً كثيرة بالاختلاف وتلوذ بشعارات الديموقراطيّة وحقوق الإنسان، وهي التشريع بروح هيمنيّة لِقَتْل الآخر وتكبيل طاقاته الإبداعيّة والتدخّل عسكريّاً عند «الاقتضاء» لِمَنْع أيّ مشروع تحديثيّ عربيّ من الانطلاق خارج مناطق المعتاد والتبعيّة الكاملة أو شبه الكاملة لمراكز نفوذ الرأسماليّة العالميّة[3]. إنّ الثقافة العربية اليوم حادِث ومُمْكِن يتردّدان معاً بَيْنَ ذاتٍ مسكونةٍ بسلطةِ القديم ـ تتباعد عنه أحياناً كثيرة دون القدرة على فهم آليّاته وتوظيفه في راهن الوقائع المستحدثة ـ وبين «آخر» هو ذاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ تُمَثِّلُ علامةَ الخطر الداهم الّذي يُهَدِّدُ كيانَ الذات القوميّة بالاضمحلال الكامل ونحن على مشارف القرن الحادي

(١) لَا بُدَّ من التحفظ بِشِدَّة عند التمييز بين ما هو «تقليديّ» وما هو تقدّميّ، أو بين ما هو «مُحافِظ» وما هو «راديكالي» في ما يتعلق بالمجتمع العربي المعاصر. ومن الفرضيّات الأساسيّة في هذا الكتاب أنّ البنى البطركية للمجتمع العربي لم تُحَلّ مَحَلَّهَا، في السنوات المائة الأخيرة، بنى حديثةٌ بالفعل. فهي على العكس، قد تَعَزَّزَت واستمرّت في أشكال مُشَوَّهَة مُلَفَّحَة بالحداثة. وبمعنى آخر، فإنّ اليقظة (أو النهضة العربيّة) في القرن التاسع عشر لم تفشل في تحطيم أشكال النظام البطركيّ وعلاقته الضمنيّة فحسب، بل إنّها أيضاً أتاحت ـ بتحريكها ما سمّته النهضةَ الحديثة ـ نشوءَ نوعٍ جديد وهجين من المجتمع والثقافة، أي المجتمع البطركي الحديث وثقافته كما نشهدها حاليّاً. راجع الدكتور هشام شرابي، **البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ط ١٩٨٧)، ص ٢٥.

(٢) انظر مفهوم «الدولة المَخْزَنيّة» في كتاب **المجتمع والدولة في المغرب العربي** للدكتور عبد الباقي الهرماسي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة).

(٣) كشفت حرب الخليج الّتي لاتزال قائمة إلى اليوم عمقَ الهوة بين الدول الرأسماليّة الأكثر تصنيعاً في العالم، وعلى رأسها الولايات المتّحدة الأمريكية، وبين الشعوب العربيّة والإسلاميّة. وتبدو كُلّ المشاريع التحديثيّة في البلدان العربية والإسلاميّة مُهَدَّدَة على الدوام بالتدخّل الأجْنَبِيّ قصد إفشالها.

والعشرين، كما تُجَسِّم مرجعَ أيّ تَقَدُّم فعليّ بعد تعاقب الثورات العلميّة والتكنولوجيّة وُصولاً إلى آخر الاكتشافات والاختراعات في المجالات الإعلاميّة والكيمياء والفيزياء والطبّ والفلاحة وتكنولوجيا الإيصال السمعيّ والبصريّ وغيرها.

كيف التخلّص من معتاد المفاهيم المتّصلة بثنائيّة التراث والحداثة وقد اتّضح لنا أنّها الطوق المعرفيّ الّذي يُحَتِّم إعادة الأسئلة وتكرار الأجوبة؟ فإذا افترضنا أنّ التراث واحد، وكذلك الحداثة، وأنّ المُؤالفة بينهما مُمْكِنَة في واقع التفكير والممارسة الاجتماعيّة بحثاً عن أيسر السبل، فَإنّ أيّ مشروع تحديثيّ راهن سيُكَرِّر المشاريع النهضويّة السابقة بِشَكْلٍ مُخْتلِف وَسَيُفْضي إلى الفشل المحتوم.

كيف نهدم النسقَ المعرفيّ الّذي اقترن به الفكرُ العربيّ منذ المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى اليوم؟ أليس الاكتفاء بتبسيط الحَدَّيْن ـ أو مَا افْتُرِضَ أنّهما الحَدَّان: التراث والحداثة ـ من أسباب النكبة في مستوى التنظير على وجه الخصوص؟ كيف نهدم مراكزَ السلطة الواحديّة فكراً وواقعاً مؤسّساتيّاً؟ كيف نُحَوّل مشهدَ قتل البذور وهي في بدايات التَّكَوُّن «وَجَلْد» الذات بأقلام المُثَقَّفين أنفسهم إلى «نظام» معرفيّ عربيّ جديد يُغالب «ثقافة التقليد والموت» من الداخل ويقلب «النظام» المعتاد إلى «فوضى» تُؤسِّس للاختلاف والتَّعَدُّد، فنخرج بذلك من وهم الازدواج في كلّ مسعى تنظيريّ إلى «الكثرة» الّتي تُقارِب بين الفكر وواقع الأشياء والوجود؟ إنّ التراث عند القراءة المدفوعة بأسئلة الراهن مجموعُ تراثاتٍ، والحداثة الغربيّة بدورها مُتَعَدِّدَة وتخضع لاستراتيجيّات مختلفة كَأنْ نقول حداثةَ اليابان وحداثة الولايات المتّحدة الأمريكية والحداثة الأوروبيّة. وبهذا المفهوم التعدديّ في الاتّجاهيْن يكون التشبّثُ الدغمائيّ بتراث واحد (تحت لواء قراءة إيديولوجيّة مدفوعة بمفاهيمَ مسبّقةٍ وثوابتَ قيميّةٍ منغلقة داخل أنساق معرفيّة عاجزةٍ عن توليد ثقافة جديدة) قَبْراً لإمكانات تخليص الذات من سلطة الأبويّة القهريّة، ذلك الشعور الدائم بالخصي الذي يمنع أيّ حافز على التفكير الحرّ ومغامرة البحث في شتّى ميادين المعرفة وممارسة الفعل الثقافي والسياسيّ والاجتماعيّ بديموقراطيّة فعليّة لاَشِعَاريّة تنفذ إلى أعماق الذهن الفرديّ والجمعيّ معاً. كما يكون التسليم بمفهوم واحد للحداثة وجهاً من وجوه التجريد المثاليّ وترسيخاً لهيمنة ثقافة استعمارية تُقِرّ تبعيّة الهامش أو المحيط الكاملة للمركز.

إنّ حداثة الغرب ـ كما أسلفنا ـ حداثات، وثقافته هي أيضاً مُتعدِّدة وإن انخرطت كلُّ الحداثات والثقافات الغربيّة في تيّار كونيّ واحد يتجاوز حدودَ القطر أو القارّة إلى العالم. فماذا بقي للضمير «نحن» في نهايات هذا القرن، وقد اتّسعت دائرةُ المفقود، سوى طرحِ أسئلةِ التحديثِ الشامل من جديد بالاستفادة من المشاريع التحديثيّة السابقة وتقويم التجارب اللّيبيراليّة والسلفيّة والقوميّة والماركسيّة على حدٍّ سواء والانخراط الواعي في تيّار الاختلاف الكونيّ الصاعد بمفاهيم لا تنفي الخصوصيّة القوميّة وتنفذ إلى أدقّ تفاصيل الوجود العربيّ الراهن؟

كيف ندعم نموذج الثقافة الإبداعيّة ونتحرّر نهائيّاً من ثقافة الإعلام وثقافةِ الارتباك بعيداً عن المشهد الّذي رسمه لنا أحد المُفكّرين العرب[1]؟ كيف يُمْسي للراهن حضورُه المُتَقَدِّم في وعينا التاريخيّ فنطرح أسئلته المحرجة دون نفي الماضي باعتباره وجوداً قائماً في الآن ومن غير انقطاع عن رؤية الآتي من حيْثُ هو أسئلة لِوُجُود مُمْكِن؟ كيف نُثَقِّف مختلف قطاعات المجتمع الحيويّة كالتعليم والثقافة ذاتها والاقتصاد والسياسة؟.

كيف نحرّر مؤسّساتنا الجامعيّة ومراكز البحث من تَسَلُّط البيروقراطيّة وارتباك الخطط والجمود التقنويّ نتيجة الاحتماء بأكاديميّة فاقدة للجذور التاريخيّة؟

كيف نُرَسّخ فينا الفكرَ العلميّ والتكنولوجيّ ونقاوم ثقافة السحر والمُغالَطة؟ باختصار، كيف نضبط خطّةَ تنميةٍ شاملةٍ يكون التثقيف والدِّقرطة من روافدها الأولى، والمُثقّفُ مُنَظِّرَها والسّاهرَ على تطبيقها المرحليّ، والثقافةُ فيها مُتَعَدِّدَةً مُتَحَرِّرةً من هيمنة أيّة سلطة إعلاميّة أو أيّ توجيه إيديولوجي أو أيّ شَكْلٍ من أشكال التهميش؟

---

(١) «يميل العرب إلى قبول آخِرِ ما اكتشفوه بحرارة وحماس. فإذا كانوا هُمْ مع الحداثة فالبقية تكون مجالاً لازدرائهم، وإذا كانوا ثوريّين، فلا يبقى مكانٌ للثورة؛ وإذا كانوا تقدميّين يصبح كلُّ اقتراحٍ بِنَاءٍ ينظر إلى المستقبل اقتراحاً فارغاً؛ وإذا تَرَدَّدَ الفكر ورجع إلى ذاته مُحاوِلاً فَهْم نَشْأة الإنسانيّة فإنّه يُعْتَبَرُ إمّا انتقائيّاً وإمّا غامضاً ولا تُعْرَف التسمية الّتي يمكن أن تلصق به. وَكَأنّ الإبداع مستحيل، فلا يمكن أن يأتي الشيء القيّم إلاّ من الخارج أو من الماضي...» راجع د. هشام جعيط، **الشخصيّة العربيّة ـ الإسلاميّة والمصير العربيّ** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٩.